

# El mundo cofrade en la sociedad tradicional navarra.

## Una realidad etnohistórica ubicada entre lo gremial, lo espiritual y lo mundano

Pablo M. Orduna Portús\*

### RESUMEN LABURPENA ABSTRACT

En el presente artículo se analizará la intrincada red de relaciones sociales y asistenciales tejida en torno a las hermandades y cofradías del mundo preindustrial navarro. Se revisará desde un punto de vista histórico y etnológico cómo este tipo de instituciones supo aunar tanto el espíritu religioso como el social, gremial y vecinal. También se estudiará el modelo estructural de estas agrupaciones y sus sistemas y coberturas regladas, y se ofrecerá un desglose de las diferentes manifestaciones en el ámbito comunitario cofrade. Para ello, se abordará esta realidad de corte tanto sacro como laico teniendo en cuenta la importancia que adquirió en el conjunto de la sociedad.

*Nafarroako industria aurreko munduan, ermandade eta kofradien inguruan sare benetan korapilatsua sortu zen, gizarte- eta asistentzia-harremetan oinarrituta, eta sare hori aztertuko dugu artikuluko honetan. Erakunde horiek erlijioa, gizartea, gremioak eta auzoko jendea bateratzen asmatu zuten, eta hori nola egin zuten ikusiko dugu, historiaren eta etnologiaren ikuspegitik. Talde horien egiturazko ereduak ere aztertuko dugu, haien sistema eta estaldura arautuak barne, eta kofradietako eremu komunitarioaren adierazpen guztien berri emango dugu. Hortaz, errealitate sakratu eta laiko horri helduko diogu, gizarte osoan bereganatu zuen garrantzia kontuan hartuta.*

In this paper is analyzed the intricate social and welfare relationships woven around the brotherhoods of the preindustrial world of Navarre. Be analyzed as such institutions were able to combine the religious spirit, the social, guild and neighborhood from a historical and ethnological view. The structural model of these groups and their systems and regulated coverage will be analyzed. We will review a breakdown of different brothers demonstrations at community level. To this end, this sacred and secular reality will be addressed considering the importance that acquired in the whole society

### PALABRAS CLAVE GAKO-HITZAK KEY WORDS

Cofradías, acción asistencial, religiosidad popular, gremialismo.  
*Kofradiak, asistentzia-ekintza, herri-erlijiozaletasuna, gremialismoa.*  
Brotherhoods, care action, popular religiosity, guild.

\* Grupo de Investigación:  
GdI-01, Culturas, Religiones y Derechos Humanos en la sociedad actual: respuestas desde los poderes públicos (UNIR)  
Brotherhoods in the traditional Navarrese community. An ethno historical reality on the edge of the guild, the spiritual and the mundane world

Fecha de recepción/Harrera data: 2/9/2014  
Fecha de aceptación/Onartze data: 25/5/2015

En la Europa occidental la religiosidad y la identidad colectiva han conformado un conjunto sumativo indisoluble hasta tiempos no muy lejanos. Por ello, quizás podemos entender las cofradías como un aspecto fundamental de la cultura religiosa en las comunidades tradicionales. En el presente artículo nos acercaremos a ellas dentro del entorno etnológico de la sociedad navarra tradicional. Para ello nos centraremos en su papel vecinal como conformadoras de un hecho religioso y asociativo comunitario. No incidiremos en sí en el papel que determinados estamentos religiosos u órdenes regulares tuvieron en tales instituciones sino en cuál fue su propia realidad en el contexto vecinal tras la configuración de la renovación cristiana post tridentina.

En las sociedades tradicionales, la consolidación del hecho comunitario superó el mero esquema lineal postmodernista. Así, en este marco de realidades superpuestas, el ámbito de lo sacro y el de lo profano, el de lo religioso y el de lo meramente social y comunitario, se difuminaba. De esta forma, se acabaron configurando imágenes a través de una concatenación de teselas polisemánticas, que daban lugar a un mosaico de difícil lectura para los ‘no iniciados’ o ajenos a la comunidad. Con el fin de analizarlo, a través de los siguientes párrafos se intentará perfilar un acercamiento al papel jugado por estas asociaciones o hermandades gremiales y cofrades en este complejo escenario.

Gregorio Silanes señala que las cofradías fueron el fruto de un contexto comunitario previo al valle, la parroquia o el gremio que les dio cobijo. De esta manera, según el autor, acabaron por transformarse en el eje horizontal que permitía interrelacionar a la comunidad y sus fieles entre sí. Esta vertebración superaba el mundo de lo laico y lo situaba de manera perpendicular bajo el amparo de Dios<sup>1</sup>. No obstante, tales manifestaciones religiosas de tipo colectivo estaban basadas en una profunda piedad. En el fondo no eran sino “el reflejo de una vida imbuida [...] y condicionada por la vida sobrenatural”<sup>2</sup>. Como asevera Manzanos, este culto popular fomentaba la solidaridad entre las gentes de una misma población. Al mismo tiempo, permitió llegar a conformar formas propias de interacción comunitaria. Logrado esto, en los nuevos marcos de relación se producía

## 1. UNA REALIDAD SOCIAL Y COMUNITARIA

1 Gregorio SILANES, “Contribución al estudio de la religiosidad pamplonesa en la Baja Edad Media: las constituciones de la cofradía de Oculi Mei”, *Navarra: memoria e imagen: actas del VI Congreso de Historia de Navarra*, vol. 1, Sehn, Pamplona, 2006a, pág. 227.

2 Paloma MANZANOS, “Manifestaciones religioso-festivas de las vecindades, gremios y cofradías en la Vitoria de la Edad Moderna”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 26, 2004, pág. 122.

esa unión entre lo humano y lo divino, lo ritual y lo lúdico y festivo con diferentes “ritos y gestos” de eminente carácter antropológico<sup>3</sup>.

Hay que señalar que los miembros de las cofradías se sentían ligados por determinados objetivos: unos fines comunes bien definidos. Sin embargo, como apunta García Fernández, “a la par que se buscaba la consecución de los mismos se obtenían ciertas ventajas espirituales, asistenciales, festivas o identitarias”. Y fue así, “en ese transcurrir temporal”, como estas hermandades penetraron en lo más profundo del colectivo humano que las albergaba. Este tipo de asociaciones consiguió llegar a reorganizar su pensamiento colectivo y su marco creencial de una manera reglada. A la par, logró la construcción de todo un sistema ritual convirtiéndose en un “reflejo de la estructura simbólica” que envuelve el hecho humano en sí<sup>4</sup>. No obstante, cada cofradía tenía sus propios intereses. Hermoso Mellado-Damas señala que podían ser muy divergentes entre sí. Es por ello que, con el tiempo, acabaron por diseñar y recurrir a estrategias particulares con el fin de consolidar su propia institucionalización en el marco vecinal y comunitario y trabar así profundos lazos de pertenencia en su seno<sup>5</sup>.

La realidad es que, hace menos de un siglo, en una sociedad eminentemente rural o ubicada en pequeñas capitales de provincia, mediante estas hermandades se articulaba una densa red de relaciones personales. Como ya se ha señalado, este tipo de interacciones abarcaban tanto el pensamiento como el hecho religioso. Galiano Pérez sugiere que a través de las hermandades piadosas se conseguía que “el ‘pueblo’ fuera el verdadero protagonista de la vida de la Iglesia, dejando de ser un sujeto pasivo”. Se alzaba así como un agente revitalizador de la comunidad<sup>6</sup>. En este espectro de sociedades, la comunidad eclesial estaba formada por el párroco, el coadjutor, el sacristán, etc. Sin embargo, en pueblos como Uztárroz, gran parte de las decisiones eran tomadas por entidades como las cofradías locales<sup>7</sup>. Tal era su poder de decisión que desde muy temprano su estatus fue objeto de preocupación no sólo entre los miembros de las curias catedralicias y romana sino también de los poderes regios y civiles.

3 Paloma MANZANOS, Ob. cit., 2004, pág. 122.

4 Ernesto GARCÍA, “Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco”, *Hispania Sacra*, vol. 61, n° 124, 2009, pág. 454.

5 Matilde HERMOSO, “Las cofradías de ‘los caballeros’ y el concejo de Sevilla en el siglo XVI: de nobles a mercaderes” en Soria, Enrique y Bravo, Juan (eds.), *Las élites en la Época Moderna: La monarquía española. Cultura*. Vol. 4., Universidad de Córdoba, Córdoba, 2009, págs. 206-207.

6 Antonio GALIANO, “Aportación de las cofradías oriolanas a la vida cotidiana en la Edad Moderna”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n° 21, 2003, págs. 101-102

7 Pablo ORDUNA, “Vecindad y derecho consuetudinario: análisis de los usos y costumbres comunitarias en el Valle de Roncal”, *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, n° 86, 2011, págs. 147-203.

## 2. ORIGEN Y EVOLUCIÓN PREVIA A TRENTO

El origen de este tipo de asociaciones, entre lo religioso y laico, es eminentemente medieval. Sin embargo, hay autores como Cañizar, que llegan a sostener que, a pesar de hundir sus raíces en el Medievo, en su sentido más interno de hermandad remiten a las agrupaciones gremiales *cum frater* observadas ya en *collegia* o *corpora* romanas de la Antigüedad. De hecho, este tipo de grupos ya rendía cierto culto a diferentes imágenes de deidades con objeto de prevenir las catástrofes más imprevistas<sup>8</sup>. Sin embargo, en su formato conocido, el origen de las cofradías cristianas parece remontarse al siglo XIII italiano. Parece ser que se gestaron en el seno de ciertos grupos disciplinantes de la ciudad de Perusa<sup>9</sup>. Es verdad que tal afirmación no se puede documentar de forma plena, pero sí es cierto que avanzada la Baja Edad Media el mundo cofrade era una realidad extendida y consolidada en el orbe católico de la Europa occidental. Y, como se ha dicho ya en líneas superiores, su poder había traspasado lo meramente devocional o ritual propio de sus actividades de culto. A mediados del Cuatrocientos habían adquirido un enorme poder sociopolítico, por lo que enseguida se comenzaron a diseñar medios para controlarlas. A pesar de ello, los colectivos a los que agrupaban continuaron manteniendo con su adhesión un incuestionable “nivel de representatividad” en la comunidad<sup>10</sup>.

Las cofradías se caracterizaban por su versatilidad y por demostrar una gran polivalencia. Eran capaces de actuar como una naturaleza intermedia. Según Sánchez de Madariaga, estos rasgos “hicieron posible su arraigo social” y a la vez “explican la ambigüedad de sus relaciones con los poderes públicos, eclesiásticos y seculares”<sup>11</sup>. En definitiva, eran una exhibición de la cultura popular cargada de simbolismo que aunaba el terreno religioso y el secular. Esta multiplicidad en su capacidad de actuación les permitía trabajar en una amplia gama de necesidades, preocupaciones e intereses. Todo ello les proporcionaría arraigo en su comunidad, ya que iban a demostrar poder adaptarse a cambios tanto de carácter religioso como social. En definitiva, su éxito parece que llegó por el hecho de estar ubicadas desde sus orígenes en grupos de población corporativos y gremialistas donde el programa espiritual del cristianismo se configuraba como un eje referencial estable, asumi-

8 José CAÑIZAR, “La pervivencia y presencia de lo antiguo en cofradías y hermandades”, *Hispania Sacra*, nº 57, 2005, pág. 221.

9 Miguel BAÑALES, “La Cofradía de la Vera Cruz en Artajona. Notas para su estudio”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, 1999, págs. 407-420 y Gregorio SILLANES, “Las cofradías de la Vera Cruz en el reino de Navarra (siglos XVI-XVIII)”, *Hispania sacra*, nº 106, 2000, pág. 458.

10 Matilde HERMOSO, Ob. cit., 2009, págs. 206-207.

11 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, “Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos”, *Historia social*, nº 35, 1999, pág. 23.

do y formalizado. Sin embargo, a la par, estas hermandades no dejaron de funcionar de manera flexible y plurisignificativa en su organización y discurso activo<sup>12</sup>.

Como veremos, en este tipo de asociaciones existían mecanismos de apertura y cierre que hacían los cauces de integración y participación en las mismas más o menos flexibles. Como se ha señalado más arriba, se situaban “entre lo público y lo privado, lo espiritual y lo terrenal, la familia y la comunidad local”. De ahí que su carácter ambivalente suscitara cierta preocupación en los ámbitos del poder. Sobre todo molestaban sus sistemas de autogobierno, que les permitían, si era preciso, una enorme capacidad de movilización sociopolítica frente a los poderes inmediatos. Quizás por ello, ante este modelo de participación, las altas instancias eclesiásticas y civiles oscilaron de forma continua “entre el fomento y el control, la permisividad y la desconfianza”<sup>13</sup>.

Al mismo tiempo, al final del Medievo, los santos y la Virgen se convirtieron en “figuras esenciales” en la representación de la religiosidad popular ya que “con ellos se enlazaban todos los impulsos religiosos más superficiales y más sensibles”. Ante la comunidad se mostraban como agentes de lo sacro más cercanos que la abstracta divinidad. Podían actuar como abogados e intercesores entre el creyente y Dios. Sin embargo, antes de que se convocara el Concilio de Trento, se observaron exageraciones y creencias fuera casi del dogma. Todas ellas hacían resquebrajarse la unidad de rito e interpretación del retablo de santos de la Iglesia. Tal cuestión no tardó en ser atacada por la Reforma, que pronto rechazó estas conductas acusándolas de ser casi una muestra de un verdadero politeísmo alejado de la fe en un Dios único. Así, a caballo entre el XIV y el XV, el teólogo y filósofo galo Gerson, no dudó en condenar este tipo de actitudes desmedidas<sup>14</sup>.

### 3. LOS IDEALES Y EL NUEVO ORDEN TRIDENTINO EN EL CONTEXTO COFRADE

La citada confrontación de pareceres conllevó la creación de diferentes mecanismos y legislaciones intervencionistas. En el mundo católico, la iglesia tridentina intentó orientar su pastoral a la homogenización del culto y el reforzamiento de la jerarquía eclesiástica. Su objetivo era que se prestara más atención a la moral de sus miembros y a la propia religiosidad del laico. Para ello, se determinaron las competencias

12 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, págs. 24-25.

13 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, pág. 31.

14 Gregorio SILANES, “La cofradía pamplonesa de San Antonio de Padua” en *Cuadernos de Emología y Etnografía de Navarra*, nº 67, 1996, págs. 115-116

de cada grado de mando en la Iglesia dejando en manos del escalafón superior la obligación de tutelar al resto. Mantecón señala que en este nuevo esquema organizativo, las cofradías quedaron ancladas en un grado intermedio entre la comunidad y la parroquia oficial<sup>15</sup>. Como apunta Sánchez de Madariaga, Trento (1545-1563) buscó su integración canónica en la oficialidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, la política posterior al cónclave intentó potenciar tales organizaciones. Eso sí, este reforzamiento no iba a ser ajeno a la estrecha vigilancia de los obispos. Es decir, aunque las asociaciones cofrades fueron revalorizadas, se fue más rigorista y restrictivo con ellas. Ejemplo de ello fueron las disposiciones establecidas en los capítulos 8 y 9 de la vigesimosegunda sesión del sínodo (17 de septiembre de 1562) junto con la constitución *Quaecumque* aprobada por el pontífice Clemente VIII en 1604. Con este corpus dispositivo los obispos se vieron fortalecidos en el control local con el instrumento de la ‘visita’ –*ius visitandi*–. Además, en el *Quaecumque* se delimitaba claramente su marco legislativo con el afán de minimizar o erradicar los excesos cometidos por estas agrupaciones de fieles a nivel económico y moral<sup>16</sup>.

Es verdad que el pontífice Clemente VIII intentó reducir el número de agrupaciones aunque tal deseo se convirtió en un imposible. La constitución aprobada por él en 1604 no afectaba a las instituidas con anterioridad a su validación pontificia. A la vez, este intento de rebajar su tamaño chocó con el interés de la propia Iglesia por potenciar estos grupos devocionales<sup>17</sup>. Otra vez la Europa contrarreformada asistía a una nueva contradicción de intereses terrenales y anhelos espirituales propia de la Era Confesional. Además, este repunte del hecho cofrade quedó vinculado al ideal de ‘hombre nuevo’ gestado en Trento. Tal paradigma de santidad ‘humana’ no tardó en ser transmitido al mundo rural a través de la reforma de las reglas de las cofradías “y la subversión que la sociedad realizó sobre estos modelos idílicos”. Es decir, se aculturizó mediante la fe homogenizando el culto y reformando las costumbre de los fieles católicos<sup>18</sup>.

Desde los obispados el sistema de visitas se tomó muy en serio con objeto de corregir determinados comportamientos populares en torno al culto y los ritos de fe. Así, en Galicia, en la comarca de Ribeiro, Bande

15 Tomás MANTECÓN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990, pág. 37-38.

16 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, págs. 32-33. Gregorio SILANES, “Las cofradías de labradores de Pamplona durante los siglos XVII y XVIII” en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 74, 1999, pág. 614.

17 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, págs. 33-34.

18 Tomás MANTECÓN, Ob. cit., 1990, pág. 17.

nos comunica cómo mediante una circular del siglo XVI se mencionaba que “se da el abuso de que en las festividades de Villar de Condes algunos mayordomos de las cofradías se llevan a sus casas la cruz y el pendón de la iglesia en las vísperas y en el día de la festividad” y se les pedía que las volvieran a llevar al templo amenazándoles con una “pena de cuatro ducados”<sup>19</sup>. Es decir, los sínodos con el instrumento de las circulares subsiguientes a las visitas pastorales intentaron hacer prosperar la “campana dirigida a la ‘sacralización’ de la figura del sacerdote y de la sociedad laica” de la ‘Iglesia Oficial’”. Para ello, se intentaba poner de relieve el papel de la propia institución eclesiástica “en la domesticación de las costumbres del clero y en la moralización de las del pueblo”<sup>20</sup>.

Durante la Modernidad, las hermandades poco a poco fueron entendidas mucho más controladas. Aún con todo, esta huella de cambios hay que matizarla con cautela ya que muchas de las agrupaciones siguieron teniendo unos rasgos propios muy significativos y restringidos a un espacio cerrado y local. De hecho, en pleno siglo XVIII el control no era tan real como pueda parecer, por lo que “la ‘Iglesia oficial’ no tardó en hacer suyas algunas de las críticas que los ilustrados vertieron sobre las cofradías”<sup>21</sup>.

En cualquier caso, el sínodo de Trento había diseñado el modelo de culto a seguir en los territorios afines al trono pretino. Es cierto que algunas de estas reorganizaciones en el mundo cofrade ya habían comenzado en la Baja Edad Media. Por ejemplo, en el Sacro Imperio Germánico y en la región de los Países Bajos, desde fines del siglo XV surgieron cofradías del Rosario intentando unificar los múltiples cultos marianos de carácter local que existían<sup>22</sup>. En cualquier caso, la figura del santo quedó reforzada en el mundo católico como intercesor y en seguida se produjo una proliferación de nuevas cofradías bajo el patrocinio de alguno de ellos<sup>23</sup>. La veneración por los pasajes de la Pasión se consolidó y los cofrades de diferentes hermandades adoptaron un papel activo en los pasos procesionales en torno a la propia imagen del Crucificado y de la Dolorosa<sup>24</sup>. Así mismo, como señala Llompard, en el ámbito cofrade determinada iconografía post tridentina fue revaloriza-

19 Enrique BANDE, “Radiografía de los comportamientos del pueblo en la comarca de Ribeiro”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XLVIII, fascículo 114, 2001, pág. 348

20 Enrique BANDE, Ob. cit., 2001, pág. 352

21 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, págs. 34-35 y 39.

22 Ester ÁLVAREZ, “Historia parroquial y vida de las cofradías”, en VV.AA.: *Historia junto a la Parroquia San Juan Bautista de Burlada*, [S. L.], Burlada, pág. 29.

23 Gregorio SILANES, Ob. cit., 1996, pág. 116.

24 Miguel BAÑALES, Ob. cit., 1999, pág. 408.

da. Un ejemplo de ello fue la del Buen Pastor, que adquirió de nuevo un cierto protagonismo como reflejo de la esclavitud espiritual del Cristo Crucificado. De esta manera, toda adhesión a estas hermandades creaba un nuevo “presupuesto salvacional” vinculado u otorgado a la ligazón del miembro. Esta nueva piedad sacramental sólo era un reflejo más de la profunda renovación que vivieron las cofradías<sup>25</sup>. La devoción por la figura de Jesucristo en su sufrimiento en el calvario se reforzó como fuente de salvación y protección en el mundo terrenal. Y estrechamente relacionado con el culto a la Cruz se hallaba el de las Cinco Llagas. Labarga recuerda que su popularidad había arribado ya en el Medioevo. Con el tiempo se fue integrando en el conjunto de las cofradías penitenciales de la Vera Cruz<sup>26</sup>. De hecho, en 1536, a solicitud de los cofrades de la Vera Cruz de Toledo, el Papa Paulo III emitió la bula *Vivae Vocis Oraculo* que concedía determinadas indulgencias a los hermanos de ésta y otras cofradías similares de la península. Desde la Modernidad, con este empuje, las cofradías de la Vera Cruz acabaron destacando por su enorme expansión llegando a ser parte activa en numerosas localidades tradicionales<sup>27</sup>.

Tras este renacer de la imagen de culto y el dogma, Mantecón sugiere que, en realidad, las agrupaciones cofrades llevaron a cabo una nueva reinterpretación de carácter popular de los nuevos problemas religiosos que surgían en estos momentos de cambio. Se buscaba el entroncamiento con una figura protectora. En definitiva, tras Trento lo que ocurrió es que las cofradías acabaron por superponerse a las prácticas sociales existentes “proporcionando un modelo de comunidad idílica, cohesionada por una advocación religiosa, en el que se imprimieron los objetivos dirigistas de la Reforma Católica”<sup>28</sup>. Aún con todo, desde el XVI, como señala Silanes, “la tónica común era la de prohibir aquellas *fraternitates quae sunt ad malum*”. De hecho, los ordinarios adquirieron en el sínodo tridentino el derecho de visitar las cofradías para determinar su rectitud. Sin embargo, el autor asegura que seguía reinando una

25 Gabriel LLOMPART, *Entre la Historia del Arte y el Folklore. Folklore de Mallorca. Folklore de Europa*, Palma de Mallorca, 1984, págs. 451-460

26 Algunos autores defienden que dicho culto se propagó tras la estigmatización de San Francisco de Asís ‘in corpore’. En cualquier caso, con las señaladas llagas se vinculaba la Sangre de Cristo al sacramento de la Comunión; y a la creencia de la existencia en ella de propiedades protectoras y salvadoras. Fermín LABARGA, “La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, 1999, págs. 381-392.

27 Gregorio SILANES, Ob. Cit., 2000, pág. 459 y David MARIEZKURRENA, “Cofradías de la Vera Cruz en Tierra Estella”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, 1999, pág. 394.

28 Tomás MANTECÓN, Ob. cit., 1990, págs. 41-42 y 83.

clara “espontaneidad asociativa en el seno de la Iglesia”<sup>29</sup>. Superada la Era Confesional y tras la Paz de Westfalia (1648), el modelo de Estado moderno, fundamentado en la monarquía absoluta, estaba consolidado. En el nuevo organigrama político y social, los poderes fácticos y ejecutivos de la Iglesia y la Corona comenzaron a inmiscuirse no sólo en el quehacer de estas hermandades sino en su propia esencia. Como se ha visto, no se tardó en promover la creación de nuevos grupos cofrades adscritos a la renovada doctrina. Por otro lado, se comenzó a intervenir en los ya existentes haciéndoles aprobar constituciones refundacionales para cumplir “los principales objetivos pastorales” dispuestos en el sínodo católico<sup>30</sup>.

#### 4. LOS ÓRGANOS DE PODER ORGANIZATIVO Y GOBIERNO ECONÓMICO COFRADE

El gobierno de las cofradías creaba determinados cargos para gestionar diferentes áreas (de gobierno o asistenciales) de cada una de ellas. Estos eran renovados anualmente en fechas tan señaladas como la de Pascua de Resurrección, la Cruz de mayo -día 3 de dicho mes- o en otras más específicas del santoral local o gremial<sup>31</sup>. Era común que su gobierno se articulara de forma estrictamente jerárquica poniendo a su cabeza al abad o prior. En ciertos lugares se hacía de forma colegial situando a la par a uno laico y otro eclesiástico. Después de su elección se disponían los mayordomos que velaban por el buen regimiento de la asociación. La administración de las cuentas y la organización de los diferentes actos eran sus principales cometidos. Así, el 2 de marzo de 1700 se reunía el gobierno de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona para nombrar los nuevos cargos. Esta hermandad, fundada en el convento de Nuestra Señora del Carmen de dicha ciudad, transcurrido un año veía “preciso hacer nuevo nombramiento de prior, diputados y mayordomos como es costumbre” ante su escribano<sup>32</sup>. Por su parte, la Cofradía de los Santos Justo y Pastor de Ororbia establecía al mando un alcalde “nombrado entre ellos y el que sea año y nombre en cada un año el dicho día de la Transfiguración”<sup>33</sup>. En algunas, como las de la Vera

29 Gregorio SILANES, Ob. cit., 1999, pág. 614.

30 Gregorio SILANES, *Cofradías y religiosidad popular en el Reino de Navarra durante el Antiguo Régimen*, Sansol, 2006b, págs. 39-41.

31 Miguel BAÑALES, Ob. cit. 1999, pág. 410-411.

32 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 2 de marzo de 1700. “Auto de nombramiento”. Este volumen pudo ser consultado en un fondo privado gracias a la profesora Ester Álvarez.

33 Archivo Real y General de Navarra (ARGN), Protocolos notariales, Ororbia: “Escritura de fundación de la cofradía de los Santos Justo y Pastor” ante el notario Fernando de Echaguren, a 6 de agosto de 1609. Las referencias de los documentos sobre las diferentes cofradías de la localidad de Ororbia fueron proporcionadas por el investigador Pablo Guijarro.

Cruz de Tierra Estella, se designaban dos ‘cursores’ que pregonaban las decisiones de los superiores ya mencionados. Estas resoluciones en ocasiones eran aprobadas en compañía de una junta de varios hermanos con el cargo de ‘diputados’. Así mismo, además de estos cargos mayores existían diferentes rangos menores con objeto de solventar labores secundarias<sup>34</sup>. Aún con todo, no en pocas ocasiones surgían disputas en la elección de tales puestos. Trifulcas éstas que inquietaban a los poderes episcopales por lo que enseguida determinaron remitir ordenanzas que las atajasen. En la comarca gallega de Ribeiro, el obispo

...deseando [...] también cortar las disputas, disensiones y desavenencias que pueden ocurrir con motivo y de la elección que se previene en las cofradías y hermandades ordena y manda que el abad en el año que corresponda hacer la elección avise al juez o mayordomo de la parroquia para que éste lo haga o mande hacer al vecindario a fin de que en uno de los días de Pascua o Natividad se junten en el atrio de la iglesia o donde lo tengan de costumbre y procedan a nombrar doce electores de entre ellos a pluralidad de votos los que verificado su nombramiento conferenciarán y acordarán con dicho abad el de los expresados consiliarios<sup>35</sup>.

Un párrafo aparte merecen las disputas que ocasionaba el rendimiento de cuentas anuales de muchos de estos grupos cofrades. Tales altercados se daban a pesar de que en numerosas ocasiones en sus ordenanzas fundacionales estuviera ya señalado en gran medida la forma y fecha de realizarlo<sup>36</sup>. Algunas juntas de gobierno de estas hermandades tenían siempre motivos para excusar el retraso en la presentación de los libros de cuentas. Ya a fines del siglo XVII, en el auto del 5 de julio de 1699, en la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona se señalaba que “algunos cofrades de dicha cofradía se dilatan en pagar la limosna que se acostumbra [...] y por ellos se dilata en dar las cuentas de ella el día señalado que es el día treinta de mayo”. Así que se tomó la decisión de poner remedio mediante la expulsión de aquellos que no las hubieran abonado en la fecha indicada, dándoseles entonces “por despedido y borrado de la dicha cofradía”<sup>37</sup>. En otros casos la sangre no llegó al río pero sí se gastaron energías y dineros en pleitos. En pleno siglo XVIII, en San Sebastián (Guipúzcoa), los hermanos de la cofradía de la Correa de San Agustín, que estaba ubicada en el convento extramuros de San Bartolomé, llevaron a los tribunales a sus mayordomos acusándoles de la desaparición de las constituciones. Para más *inri*, este hecho se había

34 David MARIEZKURRENA, Ob. cit., 1999, págs. 396-397

35 Citado por: Enrique BANDE, Ob. cit., 2001, pág. 347.

36 David MARIEZKURRENA, Ob. cit., 1999, págs. 400-401

37 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 5 de julio de 1699. “Auto de haber se añaden misas y otras cosas”.

producido ante la falta de publicación de las cuentas, lo que acabó por exasperar los ánimos en la señalada agrupación<sup>38</sup>. En Pamplona, en el año 1744, el fiscal del obispado decidió acusar sin temblarle el pulso a los mandos de los sastres pamploneses y a su Hermandad de Santa Ana. El ministerio fiscal de la diócesis les exigía que presentaran de una vez sus libros de cuentas y actas para que fueran aprobados. La hermandad no dudó en negarse y aducir que era una agrupación lega por lo que sólo estaba sometida al Real Consejo. Alegaban que como tal había sido fundada mediante una real cédula de Carlos V en 1524 y, por lo tanto, no poseía ninguna vinculación fundacional con el obispado ni obligación de obedecer tal mandato<sup>39</sup>. En 1752, en Huarte, serían el prior y los mayordomos de la cofradía del Santísimo Nombre de Jesús, los que apelaban ante los mandatos del visitador episcopal. En ellos el subalterno del obispo exigía que, al presentarse las cuentas, en la guarda del arca de tres llaves participaran también el capellán de la hermandad y el vicario de San Esteban. Tal solicitud era vista por los demandantes como una intromisión de terceros en los asuntos propios de la cofradía<sup>40</sup>. Señalemos también cómo desde el siglo XVII a la cofradía de San Cristóbal de Ororbia se le exigió en repetidas ocasiones que “acabados los dos años de su tiempo tenga obligación de dar cuenta con pago de los provechos y gastos”<sup>41</sup>. Sin embargo, hasta el año 1774 no acabaron por presentar unas cuentas detalladas en su libro al obispado<sup>42</sup>.

## 5. LA APERTURA Y EL CIERRE DE LAS HERMANDADES

Dentro del derecho canónico post tridentino se reconocían únicamente dos modelos de hermandades. El primer grupo abarcaba a todas aquellas que habían sido aprobadas por la autoridad eclesiástica. Por el contrario, el segundo tipo englobaba a las que no habían logrado tal refrendo. Ahora bien, hay que tener en cuenta que estas últimas, ya bajo los ojos de los canonistas medievales, no desmerecían de las otras. Es más, desde antes de Trento se suponía que, por norma, las cofradías no necesitaban de dicha aprobación ordinaria<sup>43</sup>. Y este pensa-

38 Archivo Diocesano de Pamplona (ADP), /C1890-nº 15. Los registros de pleitos de dicho archivo han sido extraídos de la obra: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona*, vol. 28, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2008. En este caso págs. 101-102.

39 ADP, C/1902-nº 7: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, pág. 179.

40 ADP, C/1933-nº 22: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, pág. 376.

41 ARGN, Protocolos notariales, Ororbia: “Constituciones de la cofradía de San Cristóbal de Ororbia” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 26 de agosto de 1663.

42 ADP. Parroquias. Ororbia. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal.

43 Gregorio SILANES, Ob. cit., 1999, pág. 613.

miento en cierta medida se mantuvo durante la Modernidad a pesar de las cortapisas reguladoras del concilio y el papado. Y fue esta forma de pensar un constante tanto en Europa, como es el caso de Navarra, como en el resto de territorios que se hallaban bajo su influencia colonial. A su vez contribuyó a una gran diversidad de modelos de hermandades cofrades. En definitiva, según Mena, “cofradías hubo muchas y muy diversas, siendo susceptibles de ser clasificadas atendiendo a criterios muy diferentes y desde distintas perspectivas. Eso explica que no exista unanimidad por parte de los autores ni tampoco un solo arquetipo fijado y aceptado por todos”<sup>44</sup>. Está claro que la forma de pertenencia a este tipo de hermandades dependía del exclusivismo o la apertura dispuesta en sus constituciones.

Si nos detenemos en el grado de apertura de las cofradías, encontramos un factor decisivo a nivel identitario tanto en grado individual como colectivo. Sánchez de Madariaga asevera que las cofradías ofrecían una cobertura espiritual colectiva lo que conllevaba una protección de ámbito global y social. Su base fundacional estaba fundamentada en la práctica de la caridad mutua de forma vertical por la devoción a la divinidad y de manera horizontal por el “amor al prójimo”. Es decir, no sólo sustentaban el culto a un santo o figura divina determinada sino que servían de soporte a parte de su entorno<sup>45</sup>. En este contexto la propia pertenencia a una cofradía era de carácter voluntario. No obstante, como se ha dicho, el acceso podía ser más o menos restringido según la naturaleza o la ubicación cultural de la hermandad. Aún con todo, como señala Madariaga, la “fraternidad, caridad y devoción, practicadas en el marco de la sociedad elegida, fueron grandes estímulos a la participación de los laicos en la vida religiosa y cívica de centros urbanos y rurales de toda Europa”. Así, en la realidad, el espectro social que abarcaba este tipo de micro instituciones fue amplísimo, con gran variedad de grupos sociales y de diferentes condiciones de honorabilidad o de preeminencias. Su actividad afectaba de manera directa o indirecta a muchos feligreses de la parroquia al desarrollarse su papel tanto en ámbitos privados como públicos. Sus actos podían ser exclusivos y abiertos y sólo se limitaba la integración social en el grupo mediante sistemas de exclusión, como el *numerus clausus*<sup>46</sup>. Muchas de estas cofradías otorgaron el poder a sus cabezas de gobierno para admitir en última instancia a nuevos hermanos cofrades. Así lo hizo en 1708 la Cofradía del Santo Ángel en Pamplona con objeto de solventar el que

44 Carmen MENA, “Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial”, *Anuario de estudios americanos*, vol. 57, nº 1, 2000, pág. 137-138.

45 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, pág. 25.

46 Elena SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Ob. cit., 1999, pág. 27-28 y 30.

...de algunos años a esta parte no tienen voto los dichos mayordomos, y ahora mirando al mayor culto del Santo Ángel de la Guarda, a la conservación y aumento de la cofradía todos los nombrados en este auto unánimes y conformes dijeron que los dichos mayordomos que al tiempo son y los que al delante fueren tengan voto como el prior y diputados de dicha cofradía desde hoy en adelante para admitir y nombrar por cofrade o cofrades de ella a la persona o personas que lo quisieren ser y que todas las veces que se ha de hacer nombramiento de cofrade de orden del prior de dicha cofradía por los munitores de ella sean llamados y convocados los dichos diputados y mayordomos a la aula del dicho convento [del Carmen] y en él se haga el nombramiento de cofrade o cofrades<sup>47</sup>.

Dos años después se establecía como cifra máxima de cofrades la de 160 ya que se presuponía que no era necesario excederse de ese número de miembros “a causa de serlos bastantes para la conservación de la dicha cofradía”. En 1713 se concretaba de nuevo la cuantía de hermanos posible en 164<sup>48</sup>. Se puede decir que las relaciones entre los cofrades y el entorno comunitario acababan por desenvolverse en un juego de variadas motivaciones. En realidad, se trataba de la autoafirmación del grupo frente a la alteridad de aquel extraño y potencialmente desestabilizador. Así, se daba “la búsqueda de la propia identidad asociativa o la reafirmación grupal”. Este era el principal motivo para interponer en la fundación cofrade la restricción de entrada mediante el mencionado *numerus clausus* o acotamiento de número de miembros. Este tipo de restricciones se seguían en muchas ocasiones a rajatabla y ante cualquier alteración muchos cofrades presentaban quejas en los juzgados eclesiásticos. Por ejemplo, en 1740, en el Valle de Orba, los miembros de la cofradía de San Pedro *ad Víncula*, decidieron denunciar a varios hermanos. Los denunciados habían admitido en el seno de la hermandad a 12 seculares palacianos saltándose la norma que impedía que hubiera dos descendientes de la misma casa a la par. Los acusados, en contravención de todo lo que estuviera estipulado, habían admitido a Juan Beltrán de Leoz y Francisco de Lacarra, ambos nobles descendientes del palacio de Eritzáin<sup>49</sup>. Por el contrario, un ejemplo de hermandad abierta era la de San Cristóbal de Ororbía que admitía “por cofrades no sólo a naturales y residentes” del lugar “sino también a los de fuera”<sup>50</sup>.

En otras ocasiones, la limitación no era expresada de forma explícita sino que “se establecía de forma sutil mediante altas cuotas [‘muneras’

47 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 2 de marzo de 1700. “Auto de nombramiento”.

48 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 3 de marzo de 1710. “Auto del número de cofrades que ha de haber”; y acta de 2 de marzo de 1713. “Auto para que haya 164 cofrades y no más”.

49 ADP, C/1878-nº 17: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, págs. 18-19.

50 ADP. Parroquias. Ororbía. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal.

y ‘entráticos’] de entrada”. De esta manera, durante el Antiguo Régimen, la propia calidad social de los miembros de estas fraternidades acababa “determinando su consideración pública como grupo”<sup>51</sup>. En Burlada, las cláusulas restrictivas de acceso a la cofradía de San Juan Bautista hacían que no se admitiera “por cofrade a persona alguna estando enferma o encinta” ya que no resultaban rentables. Además se tenían muy bien determinadas las ‘muneras’ de cuota anual<sup>52</sup>. Por su parte, en Artajona, a todo nuevo hermano en la Cofradía de la Vera Cruz de la localidad se le exigía prestar juramento a las ordenanzas y prometer un compromiso de obediencia a las autoridades de la hermandad<sup>53</sup>. Muchas de estas agrupaciones señalaban en sus estatutos la exigencia de pureza de sangre como requisito imprescindible de entrada. A la par, se obligaba al solicitante a ser presentado por algún hermano y pagar el ‘entrático’ según su condición de acceso: cofrade de disciplina o cofrade de luz. Es decir, si se flagelaría en las procesiones o sólo participaría como hachero en las mismas. Además, la participación en todos los actos era obligatoria siendo penadas las faltas con multas “bajo amenaza de expulsión”<sup>54</sup>. Sin embargo, aún con todas estas restricciones, Mariezkurrena señala que en muchos pueblos y pequeñas villas la casi totalidad de los vecinos poseía la membresía en una de ellas y la exhibía como precepto social identificativo a nivel interno y extracomunitario.

En realidad la existencia de estas cláusulas o impedimentos de acceso no constituía sino un sistema de protección del propio grupo. La limitación de miembros no era menoscabo alguno en su conjunto sino que, por el contrario, consolidaba a la hermandad de forma pacífica en su comunidad. De hecho, López-Guadalupe advierte de que “la admisión de hermanos, en corporaciones teóricamente abiertas, acabó dando problemas con el tiempo. En muchos casos, los mismos hermanos oficiales, es decir, los directivos de la hermandad, utilizaron la admisión como una forma de selección siguiendo intereses más o menos declarados”<sup>55</sup>. Es más, muchas de ellas han mantenido activo su *numerus clausus* hasta la actualidad. Por ejemplo, la Hermandad de la Paz y la Caridad de Pamplona lo hizo ciñéndolo “en torno a la veintena” hasta 2007 cuando lo abrió con la aprobación de sus estatutos renovados<sup>56</sup>.

51 Pablo ORDUNA, *Honor y cultura nobiliaria en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)*, Eunsa, Pamplona, 2009, págs. 306-307.

52 Ester ÁLVAREZ, Ob. cit., 2004, págs. 19 y 26.

53 Miguel BAÑALES, Ob. cit., 1999, pág. 409.

54 David MARIEZKURRENA, OB. CIT., 1999, págs. 395-396

55 Miguel LÓPEZ-GUADALUPE, “Debate y reacción a las reformas ilustradas: maniobras legales de las cofradías a finales del siglo XVIII”, *Chronica Nova*, nº 29, 2002, pág. 208.

56 Ramón RETA, *Hermandad de la Paz y la Caridad de Pamplona (Dolorosa)*, documento digital: <http://www.pazycaridad.com/000001986e0d7a3a9/04f939a17d14f9b07/index.html> (consultado en 2014).

## 6. LA FUNCIÓN ASISTENCIAL, HONORÍFICA Y COLECTIVA DE LA INSTITUCIÓN COFRADE TRADICIONAL

Desde la Edad Media, muchas de estas hermandades actuaban como grupos gremialistas asociados a determinados grupos artesanales o, *viceversa*, éstos a ellas<sup>57</sup>. Todas quedaban vinculadas también al contexto espiritual popular “bajo la advocación” de un hecho o figura religiosa<sup>58</sup>. A nivel general todas funcionaron como grupos de asistencia y socorro espiritual y humano. Los gremios eran agentes sociales que solucionaban conflictos internos en las comunidades tradicionales. Su labor se desarrollaba mediante la ayuda asistencial, la intermediación y la creación de lugares y momentos festivos (fiestas patronales –‘mece-tas’–, comidas populares...). Todos estos hitos en el calendario ordinario creaban momentos de asueto y actuaban como válvulas de escape en el encorsetado régimen cotidiano<sup>59</sup>.

Señalemos que las cofradías “sirvieron de modelo a todas las formas nuevas de piedad” y respondían para ello a motivos muy nítidos en su planteamiento: la seguridad de sus cofrades en ‘el más allá’ mediante plegarias o cubriendo el servicio de sus pompas fúnebres; y, por último, dando la asistencia a los necesitados para evitarles el estar privados de medios materiales. Así, en cierto modo, se transformaron en grupos ligados a la figura de la muerte y el auxilio social<sup>60</sup>. Por lo tanto, las cofradías funcionaban como socorro mutuo entre sus hermanos en aquellos momentos de dolor o tránsito<sup>61</sup>. Este carácter asistencial se ejercía de formas diversas. Según Álvarez, se puede decir que desde el siglo XIV las cofradías adquirieron un sentido incluso más cercano al que puedan tener hoy en día. Su figura era esencial en una dedicación al orden funerario, devocional y caritativo dentro de las poblaciones tradicionales. En concreto, la religiosidad cotidiana adquirió un sentido en la preparación para la muerte aunque esto no fue impedimento alguno para que sus actos quedaran englobados en tres grupos: espirituales, caritativos y lúdico-festivo<sup>62</sup>. Así, por ejemplo, Vioant i Simorra nos señala cómo la Cofraria del Blat (Ribera -Pallars-) aportaba trigo a sus cofrades necesitados a la espera de la llegada de la cosecha. Y, como se ha dicho, algunas traspasaban el ámbito de lo puramente material y se ofrecían rogativas por el alma de sus convalecientes y difuntos<sup>63</sup>.

57 Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA y Miguel LÓPEZ, “Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III”, *Hispania sacra*, vol. 50, nº 102, 1998, pág. 683.

58 Paloma MANZANOS, Ob. cit., pág. 131 y ss., Miguel BAÑALES, Ob. cit. 1999, pág. 409.

59 Paloma MANZANOS, Ob. cit., págs. 123-124.

60 Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1999, págs. 157-159

61 Gregorio SILANES, Ob. Cit., 2000, págs. 472-474.

62 Ester ÁLVAREZ, 2004, Ob. cit., pág. 16.

63 Ramón VIONALTI SIMORRA, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Alta Fulla, Barcelona, 1997, pág. 357.

### 6.1. La hermandad ante la muerte

Si nos centramos en la tan cercana y habitual presencia de la muerte en el día a día su labor fue nada desdeñable. Como matiza Mantecón, en este tipo de comunidades el tránsito del moribundo se hacía desde un plano individual y religioso. Junto a ello tal acontecimiento poseía a su vez otro valor social y moral de tipo comunitario. Tal rango lo otorgaba el propio acompañamiento del cadáver por parte de sus hermanos cofrades y allegados. Estos socorrían su alma mediante la plegaria en su recuerdo o su recordatorio en aniversarios o actos de culto en fechas señaladas como Todos los Santos. Este autor nos recuerda que la sociedad a la que nos referimos asumía la muerte como una realidad cotidiana en la que no tenía cabida ningún tipo de eufemismo<sup>64</sup>. En el auto del cinco de julio de 1699, la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona señalaba que,

...respecto de hallarse la dicha cofradía con bastante capital de dinero se añadan diez misas mas sobre las cuarenta dispuestas anteriormente y sea el número de cincuenta misas rezadas y una cantada y éstas se hayan de decir y celebrar por cada cofrade de dicha cofradía que muriere en la iglesia adonde fuere enterrado se haya de pagar a dos reales de limosna cada una<sup>65</sup>.

De hecho, algunas cofradías volcaron su labor casi en exclusiva en el acompañamiento a los que se acercaba ‘su hora’ y a todo tipo de servicios fúnebres<sup>66</sup>. Podemos poner el ejemplo de las del Rosario, que hacían hincapié en el cuidado de enfermos y moribundos, y las cofradías de Ánimas que tuvieron gran difusión desde el siglo XVII<sup>67</sup>. En todas ellas, los hermanos solían hacer de anderos en la conducción del cadáver de otros cofrades. Era habitual que los cofrades acudieran con las capas o distintivos, así como con las banderas propias del grupo. Las mujeres allegadas acompañaban a la caja mortuoria sujetando cintas que pendían desde ella. Si se daba el caso de que el cofrade muriera en la indigencia las constituciones de estas hermandades solían señalar que se ayudara a la familia para que tuviera un entierro digno. La cofradía de San Cristóbal de Ororbia encabezaba sus constituciones de 1663 con un primer artículo que señalaba nítidamente el deseo de que entre sus cofrades hubiera “unión y hermandad perpetua para más servir a Nuestro Señor y sufragio de las almas”. Continuaba con un segundo desglose

64 Tomás MANTECÓN, Ob. cit., 1990, págs. 88 y 95.

65 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 5 de julio de 1699. “Auto de haber se añaden misas y otras cosas”.

66 Gregorio SILANES, Ob. Cit., 2000, págs. 472-474.

67 José Miguel de BARANDIARÁN y Ander MANTEROLA (dirs.), *Atlas Etnográfico de Vasconia. 10, Ritos funerarios en Vasconia*, Etniker Euskalerrria, Bilbao, 1995, págs. 598 y 600.

en el que se acordaba que “al tiempo y cuando muriere algún hermano cofrade al tiempo de su entierro y después que el cuerpo fuese llevado a la iglesia se enciendan las dichas achas y velas”. Aunque se recalca que “si el tal hermano fuere pobre se enciendan dichas achas y velas al tiempo que fueren con la cruz por el cuerpo y le acompañen hasta la iglesia y en ella estén encendidas hasta que sea enterrado y en este caso la iglesia no tenga ocasión de pedir a los herederos del tal pobre las dichas achas ni demás cera por ser aquella de la dicha cofradía”<sup>68</sup>. Es más, en 1731, se volvía a determinar que

...si alguno de los hermanos de dicha cofradía muriese y por ser pobre de toda solemnidad y no tener medios con que poderse enterrar en tal caso el capellán que fuere diga una misa cantada cuerpo presente, y ésta sea por una de las tres misas que sean de decir rezadas y sólo quedará el tal capellán obligado a decir dos rezadas, y la dicha cofradía le pondrá las cuatro achas las cuales estarán encendidas durante la función, y más otras cuatro velas para el altar mayor y dicha la función se recojan a la arca de dicha cofradía pues a ellas no tendrá derecho la iglesia<sup>69</sup>.

Por otro lado, si los cofrades estaban bien posicionados no dejaban de disponer mandas en sus testamentos para beneficiar económicamente a la hermandad. Estas ayudas podían revertir en el mismo donante con objeto de que se les diera un acompañamiento especial en sus exequias o, como limosna caritativa, poder costear las de algún miembro necesitado<sup>70</sup>. En cualquier caso, las constituciones de las hermandades no dejaban nunca de hacer preceptivos ciertos gastos o funciones religiosas y de acompañamiento en el momento de la defunción de algún cofrade. La cofradía de San Cristóbal (Ororbía) señalaba que su capellán debía “de decir y diga tres misas por cada uno de los cofrades que murieren en la parroquial iglesia del dicho lugar de Ororbía con la brevedad posible que en esta parte se le encarga tenga toda atención para que cuanto antes reciban tan grande sufragio”. A su vez, a los hermanos se les recordaba que tenían la “obligación no estando legítimamente impedidos de asistir a su entierro”<sup>71</sup>.

68 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Constituciones de la cofradía de San Cristóbal de Ororbía” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 26 de agosto de 1663.

69 ADP, Parroquias. Ororbía. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal. “21 de noviembre de 1731, ante Sebastián de Lacunza”.

70 José Miguel de BARANDIARÁN y Ander MANTEROLA (dirs.), Ob. cit., 1995, págs. 324 y 327.

71 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Constituciones de la cofradía de San Cristóbal de Ororbía” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 26 de agosto de 1663.

Según su escritura de fundación de 1609, la Cofradía de los Santos Justo y Pastor de Ororbía acostumbraba el día de sus patronos “que también es el día de la Transfiguración, y antes de la misa se haya de hacer procesión por el cementerio de la dicha iglesia, a la que acudan los dichos cofrades, so pena de medio real”. Así mismo, establecían que cuando “algún conflagre feneciere sus días que cada cofrade sea obligado de rezar en favor de la alma del tal cofrade un rosario entero de ciento y cincuenta avemarías y quince padrenuestros y además desto el capellán que fuere sea obligado de decir una misa en la iglesia”<sup>72</sup>. En la renovación de sus constituciones ante notario más de ochenta años después, se volvía a puntualizar que “cuando algún hermano muriere todos los demás que comodante pudieren acudan a su entierro”<sup>73</sup>.

Hay que señalar que las normativas reforzadas y aprobadas en los obispados desde el siglo XVIII para moderar el gasto en estas hermandades –y de las cuales ya hablaremos más abajo– hicieron que algunos de sus rituales en memoria de los difuntos peligraran en su existencia y mantenimiento. Así, el 26 de agosto de 1780, un decreto del vicario general hacía mención a que el alcalde y los cargos de la cofradía de San Cristóbal le habían expuesto “que desde que no hay memoria se ha acostumbrado celebrar un aniversario el último lunes de agosto de cada año a el cual han asistido y deben asistir todos los hermanos cofrades de que se compone aquella así los que residen en dicho lugar como en los demás inmediatos, lo que exactamente se ha cumplido hasta el día”. Sin embargo, parecía ser que la señala cofradía se iba “disminuyendo” debido a que los cofrades foráneos se negaban a “asistir llevando la limosna de un cuartal de trigo y un sueldo cada uno que se ha acostumbrado, y otros se conmovieron a alistarse en dicha cofradía a causa de que anteriormente se les daba el día que se celebraba el responso por los hermanos difuntos a cada par de tragos y un poco de pan, de suerte que el gasto total que se hacía para todos los hermanos era el de cuatro robos de trigo y cuatro cántaros de vino”. Estas vituallas se tomaban de los fondos de la dicha cofradía y como parecía que la costumbre se iba a perder muchos de los cofrades que residían fuera de Ororbía se resistían a acudir a la cita del responso anual por los fallecidos. Por ello el alcalde cofrade y sus cargos solicitaban que se pudiera gastar los referidos cuatro robos de trigo y los cuatro cántaros de vino sin ningún impedimento<sup>74</sup>.

72 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Escritura de fundación de la cofradía de los Santos Justo y Pastor” ante el notario Fernando de Echaguren, a 6 de agosto de 1609.

73 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Constituciones de la cofradía de los Santos Justo y Pastor” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 6 de agosto de 1693.

74 ADP, Parroquias. Ororbía. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal. “Decreto del vicario general, a 26 de agosto de 1780”.

A pesar de todo, entrado el siglo XX y en la actualidad, muchas de las cofradías de ganaderos –llamadas ligallos en el Valle de Roncal– han seguido celebrando misas de difuntos en ermitas destinadas a sus patronos, principalmente San Antonio Abad y San Isidro. En la centuria pasada, en Urzainqui la Cofradía del Sacramento recibía un dinero anual de cada familia y se encargaba de los entierros y otros actos fúnebres. En el pueblo de Roncal se encuentra todavía hoy la Cofradía de la Santa Fe para los entierros y funerales. Por su parte, en Burgui se halla la Cofradía de la Cruz destinada también a la asistencia en las defunciones y entierros<sup>75</sup>.

Una mención especial merecen aquellos grupos cofrades que dentro de su labor social, espiritual y vinculada con la muerte prestaban acompañamiento y asistencia a los reos condenados a la pena capital<sup>76</sup>. En ocasiones designaban a un mayordomo para que estuviera presente tanto en la celda del reo en sus últimas horas como en el ajusticiamiento final<sup>77</sup>. La Hermandad de la Paz y la Caridad de Pamplona aún tiene por lema “Ten valor y confía en Dios” el cual no era sino el consejo que daban sus miembros como apoyo espiritual a los presos que condenados a muerte acompañaban al subir al cadalso. De hecho, todavía en 1957 esta hermandad acompañó al patíbulo por última vez en su historia a dos hermanos parricidas. Desde su fundación en 1628 no dejó de tener presente esta función primigenia dentro de su finalidad como institución secular: “estar con el reo ‘en capilla’ durante las tres jornadas previas a su ajusticiamiento, ayudarle a subir al cadalso y hacerse cargo de su cuerpo ya muerto”<sup>78</sup>.

## 6.2. Labor caritativa e integradora a nivel social y espiritual

La ayuda a los compañeros cofrades enfermos rebasaba la labor de mero acompañamiento en los momentos cercanos a la muerte. Algunas se vinculaban a santuarios o ermitas y portaban el nombre de su santo titular aportando sus devotos ofrendas y limosnas<sup>79</sup>. A nivel vecinal su labor en los pequeños pueblos fue en ocasiones crucial. En 1753, en Marcilla, los hermanos cofrades de San Esteban decidieron solicitar permiso al obispado para poder repartir entre el vecindario parte del trigo de la hermandad y así subsanar la escasez de cereal acaecida por

75 Pablo ORDUNA. Ob. cit., 2011, Págs. 186-187.

76 Gregorio SILANES, Ob. Cit., 2000, pág. 475.

77 Antonio GALIANO, Ob. cit., 2003, pág. 109.

78 Ramón RETA. Ob. cit., documento digital: (consultado en 2014).

79 José Miguel de BARANDIARÁN, Ander MANTEROLA (dirs.), Ob. cit., 1995, pág. 607.

las sequías sufridas ese año<sup>80</sup>. También podían abarcar multitud de facetas caritativas: asistencia en la enfermedad de un hermano, pidiendo limosna por ellos para sufragar su recuperación y cubrir ciertas carestías esenciales, luchar contra la proliferación de la blasfemia, custodia de ciertas reliquias –los *Lignum Crucis* por parte de las hermandades de la Vera Cruz, etc.–, instalación y adecentamiento de los “propios espacios de culto” en ermitas y altares menores y trabajar por la paz vecinal<sup>81</sup>.

Durante la convulsa Modernidad, la concordia comunitaria se convirtió en una cuestión mayor dentro de muchas de las pequeñas localidades del ámbito rural. Mantecón señala cómo en el siglo XVI la pacificación social se convirtió en un objetivo prioritario de la autoridad civil y de la religiosa. Dichos entes asumían lo lúdico y festivo con reticencias ya que eran interpretados como el espacio idóneo para las manifestaciones más violentas. Ante los malos ojos de la autoridad, la labor de las cofradías se convirtió en un ‘poder fáctico’ que logró el equilibrio entre esta conflictividad cotidiana y el deseo de búsqueda de la quietud y paz cristiana. El modelo de ‘comunidad ideal’ podía asumir la integración de ciclos festivos y los ritos excepcionales de la religiosidad popular con la intermediación de estas hermandades. En Ororbia, la escritura de fundación de 1609 de la cofradía de los Santos Justo y Pastor preveía que anualmente se juntasen sus miembros y

...coman todos en la casa donde el alle [alcalde] les señalare el día de la transfiguración, [...] y a dicho alle con sus serviciales haga aderezar la comida para todos los dichos cofrades y paguen las costas que se hiciesen luego en acabando de comer [...] y los que faltaren paguen sin embargo la costa que les cupiere del gasto que se hiciere partiendo entre todos por igual<sup>82</sup>.

En 1693, establecen su festividad el 6 de agosto, cuando la Iglesia celebra a sus dos patronos,

...y que para el dicho día no siendo vigilia el alle tenga obligación de aderezar de comer para todos los cofrades que hubiere dándoles el almuerzo y comida en la forma acostumbrada en cuanto a la carne y menudos y lo demás que se estile y [...] a cada uno de medio palomino guisado en la forma que le pareciere y por la costas de comida y bebida que hubiere

80 ADP, C/1937-nº22: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, pág. 404.

81 África BERMEJO, “El gremialismo en Navarra: anotaciones para un estudio de la Cofradía Medieval”, *Estudios de ciencias sociales*, nº. 6, 1993, pág. 75; Miguel BAÑALES, Ob. cit. 1999, pág. 411; David MARIEZKURRENA, Ob. cit., 1999, págs. 401-406; Gregorio SILANES, Ob. Cit., 2000, págs. 471-475 y 2006a, págs. 229-230.

82 ARGN, Protocolos notariales, Ororbia: “Escritura de fundación de la cofradía de los Santos Justo y Pastor” ante el notario Fernando de Echaguren, a 6 de agosto de 1609.

dicho día todos los hermanos sean obligados a pagar a tres reales yendo cada uno personalmente y no pueda enviar otra persona en su nombre y si alguno sin justo y legítimo impedimento dejare de ir a la dicha hermandad pague dichos tres reales del gasto de la comida sin remisión alguna<sup>83</sup>.

Se trataba de un tipo de actos muy enraizados en la mentalidad colectiva de sus miembros. Es por ello que ninguna de estas cofradías solía aceptar mansamente limitaciones en ellos. En 1742, en Burlada, los cofrades de San Salvador estaban vinculados de forma estrecha a la ermita local de esta advocación. Ese año decidieron apelar un mandato impuesto tras una visita pastoral que les iba a impedir gastar lo previsto en la comida de la hermandad celebrada en el señalado templo rural. Tal confraternización en torno a la mesa, según ellos, sólo iba a conllevar la mitad de las cuotas de trigo obtenidas, lo que no les parecía excesivo. Además defendían que tal acto anual lograba apaciguar los desencuentros y permitía reforzar “las viejas amistades”<sup>84</sup>. En 1750, en la revisión de las constituciones de la cofradía de San Cristóbal (Ororbía) se dio lugar a la corrección de algunas capítulas. Así, se decide suprimir la comida y desayuno que acostumbraban a celebrar y se estipula que en adelante “en manera alguna tomen ni se les de uno ni otro, si sólo se les dé a costa de los efectos de dicha cofradía por el Alle [alcalde] de ella cada año el día que se acostumbra celebrar el aniversario de dicha cofradía el pan de dos robos de trigo y dos cántaros de vino de para comer y beberlo”. Sin embargo, en la visita pastoral de 1752 se les volvía a ordenar que “no empleen sus rentas y limosnas en comidas ni gastos profanos”, lo que nos demuestra que muchas medidas restrictivas en lo concerniente a gastos en ritos festivos seguían cayendo en saco roto<sup>85</sup>.

Otro caso se dio en 1711 cuando en la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona se iba a producir un cambio radical en una de sus costumbres anuales. Según era ordinario el prior de la dicha hermandad acostumbraba a sacar el día del Santo Ángel “a la aula de dicho convento [del Carmen, donde estaba radicada] por la mañana vino, pan y pescado los días de vigilia y siendo día de carne un desayuno y el mismo día suele dar de comer en su casa a todos los cargos de dicha cofradía, cuyo gasto es superfluo y parece mal que dicho prior gaste lo referido”. Por ello, con ánimo de reforma, los cofrades vieron más oportuno y

...mejor que el día que al dicho prior le pareciere de una comida de pescado o carne a los presos de la cárcel de corte y de la cárcel de guerra,

83 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Constituciones de la cofradía de los Santos Justo y Pastor” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 6 de agosto de 1693.

84 ADP, C/1887-nº 25: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, pág. 81.

85 ADP. Parroquias. Ororbía. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal. “25 de octubre de 1750” y “visita de 1752.”

librándole para el gasto que tuviere en ella por dicha cofradía cuatro ducados sin que tenga obligación de sacar al dicho convento ni otra parte el día del Ángel cosa alguna ni dar de comer a ninguno de dichos cargos como se acostumbra hacen en la cofradía de la congregación, y que el día de las cuentas sólo pueda dar a los cargos que las dan y reciben un trago con unos bizcochos sin exceder en cosa alguna más, pena de ocho libras de cera para la dicha cofradía, y habiendo oído la dicha proposición los dichos cargos que hicieron el nombramiento, y los presentes y todos los demás cofrades que se hallaron en dicha aula convinieron en lo referido en este auto por ser una limosna para los pobres presos de dichas cárceles reales y muy agradable a Dios<sup>86</sup>.

### 6.3. El poder taumatúrgico y protector del ritual cofrade

Las cofradías desarrollaron un papel dinamizador y a la par coordinador del vecindario o del gremio. Mantecón observa un ejemplo de ello en el ‘comensalismo colectivo’ de estos grupos. Su objetivo último era el de integrar confraternalmente a los fieles logrando que fueran pocos los casos de ‘digresión comunitaria’. En estas comidas organizadas los miembros se sentían acogidos por el santo protector. Éste les permitía acercarse a muchas creencias más abstractas de la doctrina de una manera instrumental. Por su parte, funcionaron como el reflejo del ‘poder real’ de tal devoción sobre el grupo poniendo de manifiesto su capacidad “catárquica” y de convocatoria. En realidad no era sino un axioma religioso transformado en plausible ante una sociedad eminentemente indefensa. Era un manto protector ante cualquier adversidad extraordinaria fuera del orden normal de los ciclos anuales y naturales<sup>87</sup>. De hecho, según Fernández, incluso el simple acto procesional en las calles del vecindario contenía una doble motivación. De un lado lograba cobijar el elemento reunificador en una vasta red de solidaridades entre los hermanos cofrades. Desde otra perspectiva más intimista, permitía acceder al mundo ‘mágico’ de la religiosidad popular. Un acceso que no dejaba de ofrecer a cada individuo, de forma tanto particular como colectiva, la catarsis purificadora que emanaba de la imagen sagrada al ser portada<sup>88</sup>.

En ocasiones las citadas comidas y las romerías se unían en un todo festivo-religioso de gran repercusión social en los pueblos. En estos acontecimientos la devoción, lo espiritual y aquello que reinaba más

86 *Libro de actas de la Cofradía del Santo Ángel de Pamplona*. Acta del 2 de marzo de 1711. “Auto de reforma del prior presente y de los que al delante fueron y resolución para que el Prior de una comida a los presos de la cárcel y le libre la Cofradía por ella 44 reales”.

87 Tomás Antonio MANTECÓN, Ob. cit., 1990, págs. 107, 122 y 166-167.

88 Federico FERNÁNDEZ, “Espacio urbano, cofradía y sociedad”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, nº 19-2, 1997, pág. 117.

en la mentalidad popular que en la dogmática se daban la mano. Un ejemplo de ello lo encontramos en Urzainqui donde alcanzaron relevancia las romerías de los cofrades en el pueblo. En ellas se subía hasta una ermita sita en el monte de Santa Engracia en el Día del Corpus. Durante el trayecto las muchachas vestían los trajes roncaleses de fiesta mientras los muchachos lanzaban disparos al aire con las escopetas. Sin embargo, entre los vecinos circulaba hasta hace poco tiempo la historia de cómo un año el viento arrancó el tejado de la mencionada ermita. Algunos urzanquiarras estaban convencidos de que este aparatoso acontecimiento era consecuencia de lo tacaños que fueron ese año los vecinos a la hora de aportar alimentos para la comida popular que debía celebrarse<sup>89</sup>.

En el mismo orden de cosas, muchas cofradías estaban estrechamente vinculadas a determinados gremios de artesanos u oficios artesanales y preindustriales. Esta ligazón a un sujeto religioso les otorgaba un halo protector. Por ejemplo, el gremialismo de los hombres de mar en el País Vasco está constatado desde el siglo XIII. Erkoreka recalca cómo este tipo de hermandades, bajo la advocación de su santo patrón, se constituyeron durante los periodos de depresión económica y comercial como respuesta o dispositivo de defensa ante la adversidad. Dentro de su “profundo sentido religioso” tal función asistencial quedaba recogida en las ordenanzas primitivas de muchas de ellas. Un ejemplo se observa en las de la Cofradía de Mareantes de Portugaleta donde se determinaba que en pro del amparo de sus miembros “...que salen a navegar y que lleven oída misa y el consuelo espiritual, queremos que en el altar que señalamos para esta santa cofradía en la dicha iglesia parroquial, el cabildo de ella nos diga todos los días festivos y domingos de cada un año, nos digan y saquen una misa rezada de alba...”<sup>90</sup>.

## 7. LA CATARSIS DE LA MENTALIDAD ILUSTRADA

Llegado el Siglo de las Luces, muchos ilustrados comenzaron a no ver suficientemente válida tal misión catárquica o gremialista como para justificar la existencia de unos grupos que entre lo divino y lo humano parecían llevar una existencia al margen de la colectividad real. Es más, el cambio de rumbo de la mentalidad del Ochocientos dio lugar a una profunda crisis del fenómeno cofrade. El auge de posturas laicistas y del anticlericalismo liberal no tardó en favorecer las críticas

89 Pablo ORDUNA. Ob. cit., 2011, págs. 186-187.

90 Josu ERKOREKA, *Estudio Histórico de la Cofradía de Mareantes de Portugaleta. Orígenes, organización y funciones*, Ayuntamiento de Portugaleta, Portugaleta, 1993, págs. 39 y 126.

que ya se habían gestado un siglo atrás<sup>91</sup>. Así las cosas, el verdadero y efectivo acoso contra las hermandades cofrades fue desarrollado en la segunda mitad del siglo XVIII. Hay autores que señalan que el motivo de esta ofensiva de la autoridad se debió a las discordias que enfrentaron a los oficiales y maestros de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad y San Antonio de Madrid en 1762. Sin embargo, según Silanes, en realidad la principal crítica ilustrada se enfocaba hacia “la profusión de gastos sagrados, motivo de vanidad, postulando una vivencia religiosa personal, sincera y más intimista”<sup>92</sup>. Es decir, se asistía a un cambio de mentalidad en la elite intelectual de la época. Una deriva del pensamiento que acabaría por enfrentarse a otra realidad ‘popular’ diametralmente opuesta.

Este ataque, un tanto cicatero, venía a sustentarse en determinadas revisiones de las prácticas cofrades que algunos obispados habían reanudado con fuerza desde el inicio del siglo XVIII. En 1727, en el obispado de Pamplona, el prelado Andrés José Murillo Velarde ordenó que todas las hermandades pusieran por escrito de una vez sus constituciones. Esta nueva exigencia de poner sobre el papel y a disposición de la autoridad sus capítulos normativos y fundacionales intranquilizaba a estas cofradías. Aún con todo, en ocasiones eran las propias hermandades cofrades las que veían necesario el aprobar su propio reglamento interno. Así, por ejemplo, en 1663, el alcalde y los cuatro cargos de la cofradía de San Salvador de Ororbía “dijeron que para mejor gobierno y conservación de la dicha hermandad y saber cómo se han de hacer en ella desean hacer constituciones para que por ellas se rijan y gobiernen guardándolas inviolablemente”<sup>93</sup>. En cualquier caso el 8 de mayo de 1751 fueron remitidas al vicario general de la diócesis para su aprobación<sup>94</sup>.

En cambio, otras muchas sí ponían reticencias o alegaban ciertos problemas al presentarlas. Lo normal es que quisieran hacer pequeños retoques o consolidar sus viejos estatutos con objeto de que fueran aprobados por el obispado e impedir cualquier intervención externa a la hermandad. En 1754, los lugares de Muzqui, Esténoz y Viguria (Valle de Guesálaz) tenían ya fundada una cofradía en la ermita de San Miguel (Esténoz). Visto el cariz de los nuevos requerimientos, solicitaban que

91 Roldán JIMENO, *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas. Estudio institucional y social de la cofradía y santuario de San Gregorio Ostiense (siglos XIII-XIX)*. Cofradía de San Gregorio Ostiense, Estella, 2005, pág. 157.

92 Gregorio SILANES, 2006b. Ob. cit., págs. 124-125 y 131.

93 ARGN, Protocolos notariales, Ororbía: “Constituciones de la cofradía de San Cristóbal de Ororbía” ante el notario Martín Pérez de Artázcoz, a 26 de agosto de 1663.

94 ADP, Parroquias. Ororbía. 930/2: Libro de la cofradía de San Cristóbal.

se aprobaran unas nuevas normas que debían sustituir a las anteriores que les habían sido robadas<sup>95</sup>. El celo por cumplir tales requisitos del obispado incluso se mantuvo en algunos casos años después de ser exigidos por primera vez. En Artajona, en 1807, los cofrades del Santísimo Rosario solicitaban que fueran aprobadas de una vez sus constituciones, que ya habían sido elaboradas y refrendadas por los hermanos en 1792 y que todavía no se habían confirmado por la autoridad. Enseguida tal petición fue cumplimentada<sup>96</sup>. Lo que parece más que cierto es que en el siglo XVIII, no sólo temían la reacción eclesiástica sino también la civil. López-Guadalupe asegura que el gran escollo se hallaba en el hecho de que solicitando la aprobación de sus reglas se corría “el riesgo de que no pasaran satisfactoriamente el análisis por parte del Consejo de Castilla. Esto obligaba, en muchos casos, a su actualización”. Aunque, señala el autor, los cofrades no perdían entonces la oportunidad de adaptar su normativa de forma camaleónica “a las circunstancias del momento. Por estos motivos rara vez las cofradías se conformaban con presentar sus estatutos, tal cual estaban, a la consideración de la autoridad superior”<sup>97</sup>.

Por otra parte, el ya mencionado obispo de Pamplona, Murillo Velarde obligó a los cofrades a desglosar todos sus gastos e ingresos por escrito y de forma fehaciente<sup>98</sup>. Las cofradías estaban manejando un lenguaje conciliador. Álvarez recoge cómo la cofradía de San Salvador de Burlada, que ya cada dos años hacía públicas sus cuentas, en las de 1728 hacía hincapié en la necesidad de una mayor austeridad: “encargamos y amonestamos al capellán, alcalde, cargo avientes y cofrades que sea con la mayor moderación la comida y refresco que contiene una de dichas constituciones mirando por el mayor bien de dicha cofradía y que todo se practique con la mayor compostura, quietud y celo”<sup>99</sup>. Sin embargo este empeño de moderación expresado por las autoridades solía caer en saco roto. A pesar de ello, mucha de esta literatura complaciente era olvidada una vez registrada en las actas. Así, por ejemplo, dicha cofradía en 1750 renueva sus capítulos y vuelve a hacer mención a las comidas fraternales en diferentes días y festividades sin mucho pudor en sus gastos<sup>100</sup>.

95 ADP, C/1933-nº 13: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, págs. 373-374.

96 ADP, C/1935-nº13: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, pág. 385.

97 Miguel LÓPEZ-GUADALUPE, Ob. Cit., 2002, pág. 185.

98 Ester ÁLVAREZ, 2004, Ob. cit., págs. 17 y 20.

99 Archivo Parroquial de San Juan Bautista de Burlada, Libro de la Cofradía de San Juan Bautista, fol. 7 bis.

100 Ester ÁLVAREZ, 2004, Ob. cit., pág. 25.

Hay que señalar que en este entramado legislativo y de normativas restrictivas ningún ente de autoridad quería perder su poder sobre el control del hecho cofrade en sus territorios jurisdiccionales. Un claro ejemplo de ello es el caso que se dio entre 1743 y 1748 en la localidad ribera de Peralta. En esas fechas el cabildo parroquial de dicha localidad decidió demandar al síndico de la provincia capuchina de Cantabria. Junto a éste fue denunciada también la cofradía de San Antonio de Padua que había sido fundada en el convento capuchino de la localidad. Los demandantes pedían la anulación de la señalada fundación así como de otra en honor de San Félix de Cantalicio, ubicada también en el mismo edificio conventual. Como medida de presión, mientras se iba desarrollando el citado pleito, fue fundada otra hermandad cofrade bajo la advocación del ya mencionado San Antonio de Padua en la parroquia. Esta cofradía no sólo recibió el visto bueno del cabildo sino que consiguió el apoyo del obispado pamplonés<sup>101</sup>.

Atendiendo a este tipo de datos, se puede decir que a finales del siglo XVIII la ofensiva anti-cofrade era un hecho. López-Guadalupe recuerda que

la tramitación del expediente general sobre cofradías del reino, que iniciado hacia 1769, dio como resultado una legislación restrictiva, casi quince años más tarde, que marcaría desde entonces la actuación gubernamental en este campo de las asociaciones religiosas de fieles destinadas al culto público. [...] Las condenadas a la extinción eran las carentes de cualquier aprobación, las gremiales y aquellas dañinas a los intereses generales del Estado<sup>102</sup>.

Al margen de todo ello, es innegable que las cofradías se habían convertido, en palabras de Silanes, en un “fenómeno de la vivencia de la religiosidad por parte del pueblo”. Así que su declive no llegó tanto por las críticas morales recibidas como por el ataque a su capacidad de subsistencia económica, sustento económico mermado por diferentes desamortizaciones decimonónicas que se fundamentaban en el ataque a su influencia social basándose en las críticas ilustradas del Siglo de las Luces.

101 ADP, C/1915-nº3: José Luis SALES e Isidoro URSÚA, Ob. cit., 2008, págs. 261-262.

102 Miguel LÓPEZ-GUADALUPE, Ob. Cit., 2002, pág. 180.

## 8. A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde el Ochocientos y hasta ya adentrado el siglo XIX, poco a poco, las hermandades cofrades perdieron elementos propios de su funcionalidad e identidad inicial. En muchos casos, esto hizo que quedaran relegadas al espacio de mero culto local<sup>103</sup>. Se puede decir que la gran brecha entre la sociedad oficial, el Estado, y estas hermandades tuvo lugar en 1807. En ese año, acordada con el pontífice Pío VII, se aplicó la primera desamortización de Godoy sobre los bienes de la iglesia. Tras ella, las finanzas de estas asociaciones cayeron en picado y con ellas su capacidad efectiva de actuación gremial sociocultural y religiosa<sup>104</sup>. Sin embargo, a pesar de todas las trabas sufridas, las cofradías aún configuraban el medio más óptimo de sociabilidad en ese tipo de comunidades. A través de ellas seguían interactuando diferentes roles sociales. La posición adquirida con el desempeño de estas ‘labores’ de auxilio social y religioso superaba otras a las que se tenía acceso de forma muy segmentada en el día a día<sup>105</sup>.

Según Homobono y Jimeno, lo religioso, conformado en la ‘religión’ “como sistema de valores” o creencias ha poseído siempre una capacidad de resiliencia suficiente como para adaptarse a cualquier transformación inherente “al tránsito desde las sociedades tradicionales a las industriales”. Se ha convertido así en el elemento de vinculación entre lo sagrado y el tejido social de un grupo humano<sup>106</sup>. Frente a las críticas y ataques sufridos, las hermandades cofrades siempre manifestaron una tendencia a la “independencia y [la] defensa de lo diferencial”. De esta manera, acabaron caracterizándose por mostrar una gran “diversidad en la identidad. Identidad en su naturaleza, diversidad en sus manifestaciones”<sup>107</sup>. Así el ritual festivo comunitario y cofrade permitía la “reproducción identitaria” y, a la vez, “la creación de nuevas identidades” de forma libre. Reflejo de éstas fueron los nuevos modelos sociales de carácter más plural que aportaba al cofrade la idea de un “nosotros específico” dentro de un ámbito supracomunitario<sup>108</sup>.

Ahora bien, ¿cuál fue la evolución de la realidad de estos grupos cofrades tras el abandono del marco tradicional y cuasi autárquico de la sociedad navarra? Está claro que las cofradías ejercían gran influencia

103 Gregorio SILANES, 2006b., Ob. cit., pág. 19.

104 Gregorio SILANES, 2006b. Ob. cit., pág. 141.

105 Roldán JIMENO, “San Gregorio Ostiense y su cofradía: Revitalización festiva para la construcción comunitaria”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº. 26, 2004 pág. 197.

106 José HOMOBONO y Roldán JIMENO, “Presentación: Formas de religiosidad e identidades” en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº. 28, 2006, págs. 11-12.

107 Miguel LÓPEZ, “Las cofradías de penitencia de Granada en la edad moderna”, *Gazeta de Antropología*, nº 11, artículo 12, 1995, · <http://hdl.handle.net/10481/13617>

108 Roldán JIMENO, OB. CIT., 2004 págs. 203-204.

en las pequeñas localidades y vecindarios. No obstante, tras el abandono de esa realidad tan cerrada su legado no llegó a perderse del todo. Se dio el caso de que ciertas de sus costumbres perduraron en el ritual propio de alguno de estos pueblos incluso tras la desaparición de la hermandad que las originó<sup>109</sup>. Autores como Silanes señalan que incluso se asiste a un cierto resurgir de viejas cofradías, de rehabilitación de antiguas ya extintas y a la creación de nuevas hermandades. En la actualidad, el problema es que muchas de estas últimas han tenido un origen “trivial”, en opinión de este autor. Según él, asociaciones populares alejadas de cualquier carácter espiritual y de fomento de la práctica religiosa o la “comunidad con los santos mediante la oración por los hermanos vivos y difuntos” se han ido apropiando en determinadas comunidades del sustantivo cofradía y del adjetivo cofrade<sup>110</sup>. Por otro lado, también es necesario señalar que a día de hoy muchas de las antiguas agrupaciones de carácter espiritual han podido desarrollar cierta imagen difusa. Dentro del marco del turismo o la ‘cultura abierta actual’ en ocasiones se ha fomentado, de manera permisiva por parte de instancias superiores, el incremento de algunos de sus rasgos meramente estéticos, artísticos o ritualistas. Tales aspectos han dejado en un segundo plano su razón de surgimiento lo que las ha acabado alejando de su esencia espiritual originaria. Esto ha abocado a muchas de ellas a una existencia real reducida a unas fechas o festejos concretos y a alejarse de una labor continua y solidaria en la comunidad.

En definitiva, podemos señalar que en la actualidad hay dos realidades cofrades distintas. Una abarcaría a las herederas de aquellas hermandades (gremialistas o no) de claro carácter espiritual y que mantienen una eminente función social y auxiliadora. En otro orden se ubicarían aquellas más o menos neo-folklóricas alejadas de su sentido fundacional o vinculadas a otras manifestaciones y realidades actuales de la cultura popular. Estas últimas hacen girar su actividad únicamente en torno a un denominador común distanciado por naturaleza de lo religioso, sino plenamente si en cierta medida en lo relativo a su vivencia cotidiana.

109 José Miguel de BARANDIARÁN, Ander MANTEROLA (dirs.), Ob. cit., 1995, pág. 595.

110 Gregorio SILANES, Ob. cit., 2006b, pág. 19.